

A NECROPOLÍTICA E AS SOMBRAS NA TEORIA FEMINISTA

João Manuel de Oliveira¹

Instituto Universitário de Lisboa, Portugal

Resumo

Este texto visa analisar criticamente alguns discursos feministas em relação à sua cumplicidade com outras formas de opressão. Desta forma, o texto localiza historicamente esses modelos, com a preocupação reflexiva e crítica de questionar a cumplicidade de algumas propostas feministas com projetos necropolíticos, neoliberais e coloniais. Essa dimensão crítica e negativa permite entender outros modelos feministas hifenizados com perspectivas antirracistas, anticoloniais e que recusam o neo-liberalismo, como maneira de repensar algumas epistemologias feministas.

Palavras chave: feminismos, necropolítica, neo-liberalismo, pós-colonialismo.

Abstract

Necropolitics and the shadows in feminist theory

This text critically analyses some feminist discourses and their complicity with other forms of oppression. Therefore, the text will locate historically some of these theoretical models with the reflexive and critical concern of questioning their complicity with necropolitical, neoliberal and colonial projects. This critical and negative engagement with texts allows an understanding of other feminist models hyphenated with antiracist, anticolonial and antineoliberal perspectives, and acts as a way of rethinking some feminist epistemologies.

Keywords: feminisms, necropolitics, neo-liberalism, post-colonialism.

Resumen

Necropolíticas y las sombras en la teoría feminista

Este texto pretende analizar críticamente algunos discursos feministas y su complicidad con otras formas de opresión. Por lo tanto, el texto sitúa históricamente estos modelos con una preocupación reflexiva y crítica para cuestionar la complicidad de algunas propuestas feministas con proyectos necropolíticos, neoliberales y coloniales. Esta dimensión crítica y negativa nos permite entender otros modelos feministas entrecruzados con las perspectivas antirracista, anticolonial y antineoliberal, como una manera de repensar algunas epistemologías feministas.

Palabras-clave: feminismos, necropolítica, neoliberalismo, poscolonialismo.

¹ Centro de Investigação e de Intervenção Social, ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa, Portugal. joao.oliveira@iscte.pt

Feminismos das sombras

Os feminismos têm sido fundamentais para a criação de conhecimentos emancipatórios, para a libertação de grupos sociais de opressões e para a construção de sociedades mais democráticas e mais inclusivas. Contudo, nem toda a teorização feminista participa da mesma maneira para este esforço e, em muitos casos, há a tendência para esquecer que os feminismos surgem em determinados contextos, sob determinadas configurações e que são apropriados pela formação social capitalista de modo a atingir determinados intentos. Desta forma, os feminismos apresentam, a par de um esforço de reivindicação e de construção teórica que visa expandir direitos, formulações que podem ser usadas num sentido diferente do esperado.

Este texto visa situar alguns desses usos, mantendo sob atenção outras formulações dos feminismos menos estudadas em Portugal, mas que podem ser úteis como um antídoto a manipulações e usos dos feminismos dentro de um determinado sistema capitalista, obedecendo a uma lógica neo-liberal. Irei proceder, num primeiro momento, a uma enunciação dos feminismos enquanto espaço de negatividade e enquanto instrumental teórico que servirá para a concretização das restantes secções e desenvolvimento do argumento. Num segundo momento, irei deter-me numa história de algumas teorias feministas contadas a partir das coordenadas da lexicalização (Spivak, 2005) e da hifenização (Oliveira, 2010), como forma de entendimento diferente do projeto feminista até aos anos 1980. Na secção seguinte, deter-me-ei numa enunciação das necropolíticas e do papel que os feminismos, nomeadamente os de matriz liberal ou cultural, revelam de cumplicidade com o excecionalismo ocidental e a sua dimensão bélica. Este trabalho permite-me chegar às formulações que apresento na última secção de feminismos (de sombra) que denunciam estas cumplicidades com projetos coloniais, racistas e de opressão, evidenciando o modo como é possível produzir teorização feminista tendo em atenção outras hifenizações que a mesma apresenta com outros projetos de libertação. Trata-se de entender os feminismos enquanto um espaço em permanente atenção à situacionalidade e às contingências de um sistema capitalista e imperialista que é global e que recorre a muitas maneiras de domesticar os movimentos sociais e as suas formulações. Não se leia neste texto uma crítica ao feminismo (ele não existe no singular), mas sim o produto de uma reflexão negativa que permite escrutinar fragilidades, áreas de tensão e de cumplicidade, que podem ser precisamente evitadas a partir deste tipo de trabalhos. Reafirmo, aqui, a importância da teoria feminista como grelha de leitura e a sua pertinência como ferramenta política. Contudo, tal como qualquer grelha ou ferramenta, os seus usos estão sujeitos a interpretações, apropriações e usos que podem ser utilizados de maneiras inesperadas e contraditórias.

Começarei pela caracterização que Teresa de Lauretis (1987) oferece da teoria feminista. A sua proposta consiste em redirecionar a atenção de um sujeito do feminismo para lá de um sujeito. Lauretis considera que o feminismo não é nem

pode ser uma teoria sobre a opressão das mulheres. O feminismo condensa duas tensões: a luta pela mudança de uma representação do género e subsequentemente das mulheres tal qual é prescrita pelos cânones da construção de género, com a necessidade de afirmar aquilo que é irrepresentável. Ou seja, o sujeito do feminismo não são nem a Mulher, nem as mulheres, mas antes um movimento entre uma representação de um sujeito que está construído a partir de uma matriz misógina e uma reivindicação para representar as falhas nesse sistema hegemónico de representação, incluindo as mudanças que o próprio feminismo operou, no sentido de ampliar essa falha na representação hegemónica. Daí Lauretis sugerir, como sujeito do feminismo, o movimento entre estas duas representações do género, um movimento de contradição e ambivalência entre a «negatividade crítica da teoria e a positividade afirmativa das suas políticas»² (1987: 26). É esta vocação crítica e negativa da teoria feminista que encontramos cabalmente explicitada em J. Jack Halberstam (2011), que a aplica igualmente à teoria *queer* e à teoria feminista. Para Halberstam, em toda uma prática e teoria assentes no sucesso político, nos resultados, nas conquistas, parecem haver fantasmas a que chama feminismos da sombra [*shadow feminisms*] que continuam a assombrar a teoria feminista. Uma espécie de assombrações concetuais que pretendem trazer uma certa negatividade, um traço de memória que insiste em questionar criticamente os avanços, nomeadamente os cantos de vitória do feminismo liberal ocidental, em que bastam algumas mulheres no poder para mostrar que afinal a ordem capitalista liberal até pode vir a ser igualitária.

Nancy Fraser (2013) denunciou igualmente estas alianças inesperadas entre o feminismo e a ordem neoliberal. Este trabalho evidencia que muitas das reivindicações feministas entraram garantidamente nos discursos sociais como seja a luta contra a violência de género, salário igual para trabalho igual, tráfico de mulheres, entre outros. Apesar dessa mudança cultural, estes fenómenos não se reduziram. Fraser (2013) demonstra igualmente como aquilo que caracteriza como o discurso feminista de 2ª vaga foi apropriado pelo neoliberalismo e até lhe deu oportunidades de ideologizar algum discurso feminista. A tendência da autora em desvalorizar a dimensão das mudanças culturais pelo foco na dimensão económica e a homogeneização daquilo a que chama o feminismo de 2ª vaga, sem atender à imensa diversidade interna do movimento, levam-na contudo a um discurso generalista, que não permite especificar que aspetos ou configurações feministas é que contribuíram para a resignificação que o projeto neoliberal operou sobre as reivindicações feministas. Correndo o risco da fragmentação, esta abordagem de Fraser a traços largos do «feminismo» singular necessita de ser matizada com as coordenadas culturais e da diversidade interna do movimento. Como mostra Lynne Segal (2013), uma das contradições do feminismo foi o de permitir a entrada de mais mulheres nas elites, enquanto mantinha aquelas

² Todas as traduções são da minha autoria, salvo indicação contrária.

marcadas pela classe social mais baixa e pela ‘raça’ com os mesmos problemas que sempre tiveram. A meu ver, o que observamos é o triunfo do feminismo liberal sobre outras formas de feminismos, como sejam o feminismo negro e o feminismo socialista, sendo que esta corrente liberal do feminismo se coaduna de forma muito mais evidente com o regime capitalista neoliberal. É preciso então não só olhar para os sucessos, mas sobretudo para as contradições.

Essa marca de desconfiança nos sucessos ecoa até aos tempos da teoria crítica e das concepções de Walter Benjamin (2010) de como a história só nos dá o sentido de quem saiu vitorioso. Ora, é precisamente no espaço do que falha que o livro de Halberstam nos situa. Essa marca crítica orientará este texto, que tenta evidenciar as vantagens de uma teorização negativa e contestatária de algumas das promessas dos feminismos, entendendo-os como espaços de cruzamento e interseção de múltiplas matrizes, logo espaços hifenizados (Oliveira, 2010).

Histórias e teorias feministas

As teorias feministas remontam ao século XVIII, profundamente implicadas nos movimentos progressistas da época e de aí em diante. O movimento questionou a fundo as raízes sexistas dos sistemas políticos modernos e denunciou a desigualdade entre homens e mulheres. Basta para tal lembrar Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft e a sua incessante necessidade de estabelecer comparações com esse único humano que a Modernidade conhecia, o homem, como bem mostra o trabalho de Isabel do Carmo e Lígia Amâncio (2004). Joan Scott (1996), quando se dedica ao estudo do discurso feminista francês pós-Revolução, explicita a questão do paradoxo dos universalismos da República francesa: uma coexistência entre a universalidade dos direitos e a universalidade de uma diferença sexual. Este paradoxo da modernidade francesa é aliás reflexo de um *zeitgeist* obcecado com a ideia de diferença sexual, consubstanciada nos modelos de corpo humano, na medicina e na ciência, como mostra Thomas Laqueur (1990).

Esta diferença foi usada para muitos fins nesse período, e por vezes ainda tem ressonâncias politicamente perigosas, nomeadamente para restringir direitos. Repare-se que se trata de uma diferença sexual pensada dentro dos limites pesados impostos pela ordem de género, não a diferença sexual no sentido que lhe irão dar as feministas pós-estruturalistas francesas, da diferença sexual pensada enquanto multiplicidade, como faz Luce Irigaray (1985). Trata-se, pelo contrário, da subjugação de uma representação do feminino, pensado a partir do prolífero pensamento misógino, que estrutura todo o sistema de género.

Os feminismos vão nascer com a marca de uma fragilidade concetual que só mais tarde vai ser pensada e respondida, pelas mãos de Joan Scott: «O feminismo foi um protesto contra a exclusão política das mulheres, mas teve que fazer as suas reivindicações em nome das «mulheres» (que foram discursivamente produzidas através da diferença sexual)» (1996: 3). É possível entender estes feminis-

mos antes da 2ª Guerra Mundial³ como uma produção de pensamento sobre as mulheres e a necessidade da sua inclusão na esfera pública.

Contudo o marcador ou sujeito que estava a ser usado, mulheres ou mulher, traduz antes de mais o pensamento da diferença sexual, no âmbito da representação hegemónica da diferença sexual. O pós-guerra determinará outras preocupações e outras abrangências, não incluídas neste esforço de lexicalização (para usar um termo a que Gayatri Spivak (2005) recorre noutro contexto), na tentativa de separar um item linguístico (mulher) do seu sistema gramatical (diferença sexual) para o inscrever nas convenções de outra gramática (os direitos e a relação com o Estado). Este primeiro momento feminista procede a uma lexicalização das mulheres, um esforço de as retirar de um contexto específico – o discurso da diferença sexual que as mantinha na esfera do privado e da reprodução (Joaquim, 1997). Sorrimos ao pensar no que dizia Olympe de Gouges: «Oiça a lição que lhe dou: homens da sua espécie há muitos, mas são precisos séculos para fazer mulheres da minha têmpera» (citada in Carmo e Amâncio, 2004: 91). Lexicalizadas, podem começar uma inscrição demorada na esfera pública.

Os feminismos contemporâneos ocidentais (e a marca da sua ocidentalidade é fulcral para os entendermos) começam, no entanto, a produzir teoria com a publicação de *O Segundo Sexo* em 1949. Gostaria pois de me focar nesse momento em que Simone de Beauvoir (1975) enuncia o projeto de um «novo» feminismo: a denúncia do androcentrismo, essa sinédoque que toma o masculino pelo todo, confundindo o geral humano com o específico masculino, sem nunca ver as Outras, que até então não tinham sido pensadas como humanas, sempre como particulares (sobre-)sexuadas.

O que Beauvoir inicia é um pensamento sobre um humano incompleto sem essa outra parte. Este pensamento responde a uma importante necessidade de cortar com a ideologia da diferença sexual enquanto imposição de um pensamento hegemónico: eliminar a inexorabilidade da ideia da biologia como destino para as mulheres. De certa forma e apesar de Beauvoir usar a terminologia das relações sociais de sexo, é possível afirmar que se inscreve numa tradição a que hoje chamamos Estudos de Género (Oliveira, 2012). Essa operação, a que Beauvoir procede, permite por um lado fazer uma separação com a subjugação das mulheres a um destino social retoricamente mascarado de biológico e, por outro lado, consagrar as relações sociais como o domínio onde esta representação (mulheres) é constituída. Trata-se de descolonizar o pensamento sobre «mulheres» – essa representação hegemónica – desse peso de uma diferença sexual que, no caso das «mulheres», se traduz por um investimento simbólico na biologização.

Ora, há também no pensamento de Simone de Beauvoir um outro pressuposto fulcral, a ideia de que a mulher é um devir, um processo em permanente construção. Como mostra Judith Butler (1986), esta proposta é a base para a cons-

³ Vou explicitamente evitar a noção de vagas por não traduzir a diversidade deste pensamento.

trução teórica do género dentro do feminismo, que resulta num primeiro colapso do poder explicativo do sexo biológico, que não é, à partida, determinante.

Uma outra leitura possível do pensamento beauvoiriano consiste em reler a premissa de que se trata de um pensamento que visa alargar os horizontes de possibilidade de pensamento sobre «mulheres». Antes, podemos olhar para o modo como também alarga os limites estritos da compreensão do humano, permitindo uma maior abertura deste conceito, que nunca é um dado, mas antes uma categoria de inclusão ou de exclusão. Ao estabelecer e lançar a sua crítica ao androcentrismo, sinédoque de um humano confundido com o masculino, Beauvoir (1975) está a criticar um humano estrito e, ao mesmo tempo, a reclamar uma abertura do horizonte de possibilidade do humano enquanto categoria. É fundamental não confundir tal proposta com o humanismo que trata o humano como um dado, algo fixo. A proposta de Beauvoir é bastante mais radical do que essa, implica ver no humano uma categoria e não uma fundação, pois não fosse a instabilidade do seu significado, não teria sentido estabelecer esta crítica à equação humano-homem. A alteridade, com que Beauvoir (1975) descreve a posição das «mulheres», é pois espaço de representação hegemónica, mas que pode no entanto servir para começar a discutir o campo de fuga desta representação, aquilo que o discurso hegemónico não representa.

São precisamente estas linhas que irão ser aprofundadas na aparição dos feminismos dos anos 1970 no Ocidente. Esta estridência tem sobretudo a ver com uma nova era do ponto de vista político e social. Descrita por Boaventura de Sousa Santos (2005) como uma crise do contrato social e, simultaneamente, uma crise da democracia, com as crescentes demandas dos movimentos sociais por maior inclusão e mais direitos, este período é marcado pela simultaneidade das reivindicações dos movimentos estudantis, feministas, antirracistas, LGBT, ecologistas, entre outros. O pensamento feminista, profundamente marcado também pelo seu envolvimento em várias causas da esquerda global, vai sair fortemente imbricado noutras questões que extravasam em muito o âmbito original dos primeiros feminismos.

Mal eclodem nos anos 1960 e 1970, os grupos feministas começam de imediato a confrontar-se com os múltiplos interesses das suas múltiplas pertenças (Segal, 2013). Um feminismo que «não é um sonho de uma linguagem comum, mas de uma poderosa e infiel heteroglossia» (Haraway, 2003: 250). Dessa heteroglossia, ficaram as designações de correntes dos feminismos: feminismo socialista, feminismo lésbico, feminismo negro, feminismo chicano, feminismo do 3º mundo, um *pot-pourri* de designações que estilham uma suposta unidade inicial que nunca existiu. Tal espalhar de designações afasta-nos no entanto do processo. A hifenização (Oliveira, 2010), uma possibilidade de hibridizar conhecimentos provenientes de várias tradições, é uma marca do pensamento feminista ocidental dos anos 1970. Vários coletivos produziram textos, *zines*, panfletos que foram fundamentais para reconhecer esta hibridização, como o manifesto feminista negro do *Combahee River Collective* (2003) ou o manifesto das *Radicales-*

bians (1970). Estes trabalhos foram vitais para o desenvolvimento posterior de discursos teóricos que tratavam essas dimensões de hifenização, tratando conjuntamente o racismo e o sexismo ou o sexismo e o heterossexismo. Tais esforços que começam a partir dos movimentos sociais vão rapidamente chegar à academia na década de 1980 e 1990.

Contudo, é precisamente neste período, auge dos feminismos radicais, que uma corrente feminista ligada ao feminismo cultural (Nogueira, 2001) começa o seu trabalho. Inspirados em modelos que assentam a cultura feminista precisamente nessa representação hegemónica da mulher, começam a produzir-se trabalhos que reforçam o essencialismo da categoria mulher, de que são exemplo autoras como Mary Daly (1978) e as suas teorias da proximidade das mulheres com a natureza, ou Catherine MacKinnon (1993) e Andrea Dworkin (1987) e as suas teses sobre a criminalização da pornografia, assentes numa ótica de perpétua vitimização da mulher, quase entendida de forma caricatural, como se lhe fosse apenas possível ocupar uma posição de «vítima» sem mais nenhuma nuance ou possibilidade de representação. O essencialismo das propostas radica noutra tentativa de simplificar ou de reduzir as possibilidades de pensar fora deste espartilho de representação hegemónica. Na secção seguinte, mostrarei como estas formas de feminismos são cúmplices com outras dimensões de opressão.

Feminismos e necropolítica

Regresso a 2001, aos tempos da invasão do Afeganistão pelas tropas da coligação liderada pelos Estados Unidos. Lila Abu-Lughod (2002) contestou o uso das categorias feministas (como a ideia de direitos das mulheres) para legitimar uma invasão, oficialmente justificada como uma importante contribuição para a libertação e igualdade das mulheres. O mesmo pode ser observado em relação à descontextualização cultural do véu. Este passa a ser, no Ocidente, símbolo de opressão (um horror do qual é urgente libertar as mulheres), quando esse véu, no contexto cultural afegão, apresenta outras e mais variadas formas de leitura. Abu-Lughod (2002) evidencia a forma como certos feminismos do Ocidente são usados para impor um modelo único para pensar a «libertação» das mulheres, sendo importados para contextos onde são completamente deslocalizados e onde se apresentam como uma forma de missão civilizadora do Ocidente. Diz-nos Deepika Bahri: «A opressão é assim vista como uma reserva do «Terceiro Mundo», e as «mulheres do Terceiro Mundo» reduzem-se a objetos de consumo para um mundo desenvolvido que pode reafirmar implícita e complacentemente a sua superioridade em relação ao restante como ‘padrão ou referência» (2013: 674).

A ideia de um feminismo que pode ser usado para fins bélicos e coloniais, feminismo colonial portanto, mostra como a transposição simples de conceitos de um contexto para outro pode servir para alimentar outros interesses e propósitos, como o da guerra da Administração Bush contra o ‘terrorismo’. Conforme se pode

constatar, para além da excecionalidade ocidental, em particular estado unidense, há uma excecionalidade de género também ela ocidental (Puar, 2007). Em comparação com esta excecionalidade, há um Oriente sexualmente reprimido, com mulheres oprimidas a precisarem de um Ocidente que as salve e as transforme em mulheres libertadas... mesmo que essa libertação seja a custo de invasões, danos, mortes, pessoas feridas. Não será isto uma forma de necropolítica em nome (de uma determinada versão) do feminismo? Uma versão bélica e colonial do feminismo liberal, ancorado no excecionalismo ocidental e missionário, que pretende salvar as mulheres de todo o mundo do seu contexto «opressor», sem ter em conta que o «salvamento» é ainda pior do que o «estado» em que se encontram. E no entanto, quantas não morreram em nome da sua «libertação»?

Achille Mbembe (2002) cunha o termo necropolítica, uma versão da biopolítica foucaultiana, o reverso da medalha: a necropolítica é uma forma de soberania assente na «instrumentalização generalizada da existência humana e na destruição material de corpos humanos e populações.» (Mbembe, 2003: 14). O necropoder está profundamente implicado no poder de gestão das vidas das populações e é parte integrante do mesmo, como alertava Michel Foucault (2006). É Jasbir Puar (2007) que, ao reler Mbembe (2003), propõe a ideia de necropolíticas *queer* para pensar as implicações destas políticas fora da heteronormatividade. O exemplo da pandemia do HIV é uma possível forma de ilustração, com vidas e pessoas *queer* (e outras) a serem destruídas e a demora dos governos e da ciência em contribuir para tentar acabar com a mortandade que se espalhou de forma impressionante.

Ao contrário de Foucault (2006), que desvaloriza esta dimensão da morte porque a encara como estando progressivamente privatizada e escondida, Puar (2007) afirma a necessidade de lidar simultaneamente com a biopolítica e a necropolítica, entendendo-as como duas operações concomitantes. Para além dessa dimensão, Puar (2007) pensa esta tensão a partir de pessoas *queer* que são racializadas: é igualmente possível entender que enquanto para alguns/algumas se reserva o casamento e a família, outras pessoas são aguardadas num campo de refugiados/as, e enviadas para os seus países de origem quando pedem asilo político por conta da sua sexualidade onde podem acabar inclusivamente nas garras desse necropoder, ou seja, mortas.

Pensamos em Gisberta Salce Junior, mulher trans assassinada no Porto em 2007 e entendemos como a nossa exclusão lhe reservou o efeito do necropoder: a morte. Sem-abrigo, portadora de HIV, brasileira, trans, trabalhadora sexual, emigrante – um emaranhado de matrizes de opressão que a tornaram vulnerável a tal ponto que um grupo de jovens (na sua maioria institucionalizados numa instituição ligada à Igreja Católica) a torturou, violentando-a e penetrando-a com um pau, até que foi atirada para dentro de um poço, onde acaba por morrer afogada. Alguns jornais «matam-na» outra vez, tratando-a como «um» transexual. O masculino usado *post-mortem* é outra forma de erradicá-la como pessoa da esfera pública. É importante entender que não estamos a dizer que são estes jovens que

exercem o necropoder. Antes, trata-se de reconhecer como o próprio Estado cria as condições para esta necropolítica com a convivência de toda uma sociedade e dos movimentos sociais que permitem que isto aconteça: institucionalização de crianças, tratamento xenófobo dispensado a emigrantes, negar condições para vidas viáveis, a transfobia pública que existe em Portugal, o racismo, as normas de género. Ao não intervir sobre estas dimensões, o Estado está a exercer as suas necropolíticas, dividindo-nos entre quem pode e tem condições para viver e quem «merece» morrer. E não é este um assunto feminista?

Deixo um exemplo esclarecedor. O posicionamento de Janice Raymond (2006)⁴ sobre a presença de mulheres trans no movimento feminista que as trata como usurpadores e invasores (no masculino, apesar de estarmos a falar de mulheres trans) de um espaço que deveria permanecer no feminino, ou seja, exclusivo a mulheres biológicas. A base para tal diatribe transfóbica consiste na manipulação da autenticidade do sexo como tropos para lançar ataques sobre mulheres trans feministas, como nos mostra este excerto: «A violação [rape], seguramente, é uma violação [violation] masculinista da integridade corporal. Todos os transexuais violam o corpo das mulheres pela redução da forma real feminina a um artefacto. Contudo, uma lésbica-feminista construída transexualmente viola a sexualidade e o espírito das mulheres. A violação [rape], embora seja muitas vezes conseguida à força, também pode ser conseguida através do engano». (Raymond, 2006: 134).

Esta obra mostra um dos maiores perigos do feminismo radical cultural: a total exclusão de qualquer humano que não seja bio-mulher (para usar uma expressão de Preciado, 2008), recorrendo, para tal, ao sexo como marcador privilegiado da feminilidade. Este centramento na categoria biológica irá originar uma série de respostas ao longo dos anos 1980 e 1990, que visam a recusa deste fundacionalismo. Este esforço teórico pode ser visto como um modo de retomar a proposta de Simone de Beauvoir de ver no género um *devenir*. Contudo, este exemplo é notório na recusa de solidariedade e de identificação com os problemas colocados a pessoas que não são inteligíveis à luz do dimorfismo de género, apesar de autoidentificadas como mulheres. Estas correntes feministas culturais apresentam-se como garantes da manutenção do discurso biologistas, valorizando uma feminilidade essencial. Tratar a transexualidade como uma ameaça ao feminismo, permitida pela continuidade de um discurso essencialista e unívoco sobre o feminino, corresponde a relegar as pessoas trans para fora da alçada da intervenção e reivindicação feminista. Isto não só reduz a amplitude do discurso feminista, mas também relega as pessoas trans para o espaço das reivindicações sexuais, quando se trata de discriminações assentes no cumprimento da normas de género e não necessariamente do âmbito da sexualidade num sentido estrito.

⁴ Publicado em 1979, as ondas de choque que provocou dão origem a várias respostas e iniciam debates fundadores da Teoria Trans (Stryker, 2006). Trata-se de um texto transfóbico que deu origem a um dos mais extraordinários ensaios sobre a condição pós-transexual (Stone, 2006).

A preocupação com a necropolítica não é, no entanto, nova e encontra ramificações anteriores na teoria feminista. Pensemos em Judith Butler (1992) e no seu trabalho constante sobre as questões do luto. Aí encontramos este traço necropolítico já presente, sob outras palavras, quando mostra que as mesmas tecnologias que permitem preservar a vida são usadas para separar quem pode morrer e quem pode ficar vivo, na soberania bio e necropolítica sobre os nossos corpos. Encontramos esse traço igualmente na sua atenção a quem pode ser objeto de choro, a quem se presta luto público e a quem não o merece, interrogação que vai nortear a sua produção filosófica e que lhe permite mostrar os limites do reconhecimento do humano. Ao evidenciar esses limites, esta interrogação faz uma importante contribuição pois demonstra que o humano prefigurado nos direitos humanos é, na verdade, ainda inaplicável a tantas pessoas.

Outros feminismos

Este trabalho de repensar os feminismos por via da negatividade deve bastante à obra de Gayatri Spivak. Irei reportar-me ao seu trabalho como forma de concluir esta reflexão. Spivak (1993) apresenta o caso do *sati* (imolação ritual de viúvas na pira funerária do marido) na Índia colonial, mostrando como a lei colonial inglesa de proibição do *sati* tentou eliminar aquela prática. Em nome da civilização, a lei foi promulgada de maneira colonial para acabar com a «barbárie». Alguns nativistas, no entanto, apresentavam os argumentos de que as mulheres queriam mesmo morrer. A subalterna nunca chega a falar. Dela pouco se sabe, entre a barbárie que ela significa para o colonizador e o silêncio que simboliza para o colonizado. Num texto fulcral para pensar o feminismo e epistemologia, Spivak (1993) apresenta-nos este caso como uma forma negativa de ler as propostas feministas. Sem defender o *sati*, Spivak mostra que uma lei colonial (uma boa lei) que impede o *sati* sem no entanto mudar o processo de formação dos sujeitos, é igualmente uma marca do papel do colonialismo e da sua intenção de levar colonizados/as para o caminho da civilização e da boa sociedade. A semiose que usa para questionar este texto, «homens brancos a salvar mulheres pardas de homens pardos»⁵ (1993: 94), é habitualmente entendida como uma crítica ou como uma solução. No entanto, a frase é um questionamento do papel ambíguo que a colonização pode exercer, quando pretende impor determinados modos de ser mulher, consentâneos com o Ocidente.

Igualmente as propostas de Spivak (1993, 2005) mostram-nos um caminho diferente para pensarmos os feminismos. A marca de um pensamento que tenta analisar a subalternidade da mulher colonizada implica também uma práxis e uma ética política. As subalternas são aquelas que não acedem à mobilidade

⁵ *White men saving brown women from brown men*, no original.

social, nem à possibilidade de representação política. Contudo, como diz a autora, a subalternidade tem em relação à classe social uma relação homológica. Na definição marxista, a classe não é definida como uma identidade, mas antes como uma marca de diferença. Ou seja, a subalternidade, como defende Spivak (1993), não é uma questão de consciência de classe; trata-se antes de uma estruturação diferencial pela total diferença em relação às outras classes. Quando abordamos a subalternidade colonial, falamos de pessoas que estão há milênios excluídas das linhas de acesso à mobilidade social e à própria possibilidade de representação: são sempre representadas, no sentido de substituídas. Quando o gênero é tomado em consideração, entramos ainda mais numa lógica de absoluta subalternidade. Deste modo, as subalternas, ainda mais nas sombras do que os subalternos, ficam de fora de qualquer possibilidade de representação, marcadas pela heteronormatividade reprodutiva (Spivak, 2011). Esta dupla marca – subalternidade e gênero – vai etiquetá-las de forma inexorável e faz com que determinadas situações que implicam por vezes a autodestruição, seja pela via do *sati* ou por outras formas de suicídio, possam ser lidas de outros modos que não apenas as formas clássicas dos feminismos ocidentais, ou seja, opressão da mulher/barbárie da sociedade.

Spivak (1993) dá-nos um espelho dos feminismos salvíficos e missionários que pretendem espalhar a boa nova da libertação das mulheres por todo o mundo sem ter em conta o contexto e o privilégio de quem pode falar, sem pretender sequer falar para estes sujeitos, destinadas a serem salvas para grande descarga de consciência de algum feminismo liberal ocidental (nem que para isso uma guerra tenha matado muitas das que se destinava a libertar. Entendamos, pois, a nossa posicionalidade e a deste Ocidente, bem como a de um feminismo que precisa, antes de salvar, de entender a sua cumplicidade com uma série de outros sistemas políticos.

Como mostra Shadh Wadi (2010) num ensaio sobre as mulheres palestinianas e as suas estratégias de resistência, elas estão entre um sistema que as coloniza e um contexto de uma sociedade marcadamente sexista, mas isso não significa que possam ser lidas apenas como vítimas. A análise de Wadi (2010) evidencia que, pelo contrário, os seus corpos são resistências e arma nesta ocupação. Mesmo os véus são vistos como algo que facilita os seus movimentos e as suas reuniões – prisões libertadoras, como lhe chama a autora. Ora é precisamente este tipo de análise que não faz as subalternas falar nem pretende escutá-las, antes se interessa em aprender com elas (Spivak, 2005). Feminismos que, em vez de quererem libertar e salvar, se dispõem a entender-se como contradição: «em vez disso, ela [Spivak] imagina um feminismo nascido de uma luta intelectual dinâmica com o facto de que algumas mulheres podem desejar a sua própria destruição por muito boas razões políticas, mesmo que essas políticas e essas razões estejam para lá da amplitude de entendimento da versão de feminismo que queremos». (Halberstam, 2011: 128).

Um feminismo que recusa ser usado nas necropolíticas, que se recusa a cumplicidades com o racismo, o colonialismo, o neo-liberalismo, a heteronormativi-

dade, a transfobia, é o único que pode ser viável num mundo permanentemente ameaçado por tantas formas de discriminação. Precisamos de teorias feministas que repensem o político como um todo e não apenas que se destinem ao papel de salvar mulheres. O feminismo precisa de se distanciar desta cumplicidade com as múltiplas formas de opressão. Como espero ter mostrado, é necessário contrariar estas lógicas, produzir espaços alternativos de representação, fora dos fluxos hegemónicos da representação sexista, mas que não sejam cúmplices com outras opressões. É nessa falha e simultaneamente política de aliança que mulheres e *queers* parecem caber melhor, dado que a representação hegemónica do humano continua branca, masculina, colonial. É necessário entender que a inclusão de algumas pessoas implica a exclusão e o extermínio de outras, e que as concessões de cidadania assentam em critérios de exclusão com relação com necropolíticas (Haritaworn, Kuntsman e Posocco, 2013). Certos feminismos das sombras, como os feminismos-pós-coloniais, continuam a lutar para alargar esta falha, afinal a representação do humano. Estes feminismos são assim negativos nas interrogações e críticas, fazendo-nos repensar a política de forma afirmativa e integrada.

Referências Bibliográficas

- Abu-Lughod, Lila (2002), «Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its others», *American Anthropologist*, 104, pp. 783-790.
- Amâncio, Lígia (2003), «O Género nos Discursos das Ciências Sociais», *Análise Social*, 168, pp. 687-714.
- Bahri, Deepika (2013), «Feminismo e/no pós-colonialismo», *Revista Estudos Feministas*, 21, pp. 659-688.
- Beauvoir, Simone de (1975), *O Segundo Sexo*, Lisboa, Bertrand [ed. orig.: 1949].
- Benjamin, Walter (2010), *O Anjo da História*, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Butler, Judith (1986), «Sex and Gender in Simone de Beauvoir's Second Sex», *Yale French Studies*, 72, pp. 35-49.
- Butler, Judith (1992), «Sexual Inversions: Rereading the End of Foucault's History of Sexuality, Vol. I», in Donna Stanton (org.), *Discourses of Sexuality: From Aristotle to AIDS*, Ann Harbor, University of Michigan Press, pp. 59-75.
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life*, Londres, Routledge.
- Carmo, Isabel, Amâncio, Lígia (2004), *Vozes Insubmissas*, Lisboa, D. Quixote.
- Combahee River Collective (2003), «A Black Feminist Statement», in Carole McCann e Seung-Kyung Kim (orgs.), *Feminist Local and Global Theory Reader*, Nova Iorque, Routledge, pp. 164-173.
- Daly, Mary (1978), *Gyn/Ecology: the Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press.
- Dworkin, Andrea (1987), *Intercourse*, Londres, Arrow Books.
- Foucault, Michel (2006), *É preciso defender a sociedade*, Lisboa, Livros do Brasil.
- Fraser, Nancy (2013), *The fortunes of feminism: from state-managed capitalism to neoliberal crisis*, Londres, Verso.
- Halberstam, J. Jack (2011), *The queer art of failure*, Londres, Duke University Press.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*, Nova Iorque, Routledge.
- Haraway, Donna (2003), «Manifesto Ciborgue», in Ana Gabriela Macedo (org.), *Género*,

- Identidade e Desejo: Antologia Crítica do Feminismo Contemporâneo*, Lisboa, Cotovia, pp. 221-250.
- Haritaworn, Jin, Kuntsman, Adi, Posocco, Silvia (2013), «Murderous Inclusions», *International Feminist Journal of Politics*, 15, 4, pp. 445-452.
- Irigaray, Luce (1985), *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, Cornell University Press.
- Joaquim, Teresa (1997), *Menina e Moça: a construção social da feminilidade*, Lisboa, Fim de Século.
- Laqueur, Thomas (1990), *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press.
- Lauretis, Teresa de (1987), *Technologies of gender*, Nova Iorque, Routledge.
- MacKinnon, Catherine (1987), *Feminism unmodified: discourses on life and Law*, Cambridge, Harvard University Press.
- Mbembe, Achille (2003), «Necropolitics», *Public Culture*, 15, pp. 11-40.
- Nogueira, Conceição (2001), *Um novo olhar sobre as relações sociais de género: feminismo e perspectiva crítica na psicologia social*, Lisboa, Fundação Gulbenkian.
- Oliveira, João Manuel (2010), «Os feminismos habitam espaços hifenizados – A Localização e interseccionalidade dos saberes feministas?», *ex aequo*, 22, pp. 25-39.
- Oliveira, João M. (2012), «O rizoma «género»: cartografia de três genealogias», *E-Cadernos do CES*, 15, pp. 33 – 54.
- Preciado, Beatriz (2008), *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa.
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: homonationalism in queer times*, Londres, Duke University Press.
- RadicaLesbians (1970), *The Woman Identified Woman*, [em linha] disponível em <http://library.duke.edu/rubenstein/scriptorium/wlm/womid/> [consultado a 7 de setembro de 2009].
- Raymond, Janice (2006), «Sappho by surgery: the transsexually constructed lesbian-feminist», in Susan Stryker e Stephen Whittle (orgs.), *The Transgender studies reader*, Nova Iorque, Routledge, pp. 131-142.
- Segal, Lynne (2013), «Today, Yesterday and Tomorrow: between rebellion and coalition building», in Sheila Rowbotham, Lynne Segal e Hilary Wainwright (orgs.), *Beyond the fragments: feminism and the making of socialism*, Londres, Merlin, pp. 65-102.
- Sousa Santos, Boaventura de (2005), «A crítica da governação neoliberal: O Fórum Social Mundial como política e legalidade cosmopolita subalterna», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 72, pp. 7-44.
- Spivak, Gayatri (1993), «Can the Subaltern Speak?», in Patrick Williams e Laura Chrisman (orgs.), *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader*, Hertfordshire, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-111.
- Spivak, Gayatri (2005), «Scattered speculations on the subaltern and the popular», *Postcolonial Studies*, 8, pp. 475-486.
- Spivak, Gayatri (2011), *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge, Harvard University Press.
- Stone, Sandy (2006), «The empire strikes back: a posttranssexual manifesto», in Susan Stryker e Stephen Whittle (orgs.), *The transgender studies reader*, Nova Iorque, Routledge, pp. 221-235.
- Stryker, Susan (2006), «(De)Subjugated Knowledges: an introduction to Transgender studies», in Susan Stryker e Stephen Whittle (orgs.), *The transgender studies reader*, Nova Iorque, Routledge, pp.1-17.
- Wadi, Shahd (2010), «A Explosão dos úteros: Mulheres palestinas entre o patriarcal e o colonial», *ex aequo*, 22, pp. 77-94.

João Manuel de Oliveira é investigador em pós-doutoramento no Centro de Investigação e de Intervenção Social, ISCTE-Instituto Universitário de Lisboa (IUL), onde coordena a linha de investigação em Género, Sexualidades e Interseccionalidade. Doutor em Psicologia Social.

CIS, Edifício ISCTE-IUL, Avenida das Forças Armadas, 1649-026 Lisboa, Portugal.
joao.oliveira@iscte.pt

Artigo recebido em 26 de setembro de 2013 e aceite para publicação em 6 de fevereiro de 2014.